

## Humanidades digitales y filología material para editar y leer los primeros textos castellanos medievales

por Carina Zubillaga  
(SECRIT (IIBICRIT-CONICET) - Universidad de Buenos Aires)

### RESUMEN

La tarea programática de la filología material tendiente a dejar de considerar a los códices como meros reservorios textuales, contenedores asépticos de textos donde se deposita toda la subjetividad, es un desafío del que resta aún mucho por emprender y concretar. Afortunadamente, sin embargo, la posibilidad de la edición digital colabora con este propósito, ampliando la presentación de un texto fijado e impreso al dinamismo mayor de poder salir de una única dimensión para apreciar las imágenes, los colores y las relaciones generadas en el código como objeto histórico; relaciones entre los diferentes componentes no verbales del manuscrito entre ellos y con los textos. El planteo de los desafíos ecdóticos del “Auto de los Reyes Magos” permitirá avanzar en los problemas y posibles soluciones de esta relación entre filología material y edición digital, estableciendo la necesidad de una tarea editorial capaz de contemplar la materialidad del código.

FILOLOGÍA – EDICIÓN DIGITAL – TEXTUALIDAD MEDIEVAL - “AUTO DE LOS REYES MAGOS”

En sus trabajos acerca de la digitalización de las versiones manuscritas existentes del *Roman de la Rose*, Nichols (2008) destaca la variación de la manuscritura medieval como su rasgo constitutivo –variación en la presentación del texto, del contenido, del lenguaje, de la ilustración, de la rubricación, de la decoración–; variación de la que la edición digital puede dar cuenta como no puede de ningún modo hacerlo la edición analógica.

Debido a los avatares del tiempo y la conservación, los textos hispánicos medievales en general no comparten la misma realidad manuscrita prolífica de sus coetáneos franceses, como lo evidencian los 250 manuscritos del *Roman de la Rose*; en España numerosos textos conocidos por fuentes indirectas se han perdido y de otros tantos solo existe un único testimonio manuscrito. La consideración de todo manuscrito medieval como un artefacto cultural, sin embargo, según las recientes aproximaciones de la filología material, permite apreciar ese fenómeno de variación también en el interior de cada código, en la concurrencia de saberes y tecnologías que hacen de cada manuscrito un objeto único y singular.<sup>1</sup>

El dinamismo del código medieval como artefacto, que en principio se opone a la imagen romántica del copista austero y solitario trabajando en su *scriptorium*, suma la presencia de ilustradores, rubricadores, cajistas y, en muchos casos, patronos que definieron de antemano la “personalidad manuscrita” al decidir, además de si el código contendría iluminaciones y tantas o tales rúbricas, cuál o cuáles textos se incluirían allí.

Nuestra cultura moderna, tan apegada a las nociones de libro y autor, tendió en general a valorar los textos medievales como unicatos, ya sea al leerlos, al interpretarlos e incluso al editarlos, sin considerar los contextos manuscritos de esos textos, que en muchas ocasiones contribuyen a ahondar en su verdadero sentido.

Dejar de considerar a los códices como meros reservorios textuales, contenedores asépticos de textos donde se deposita toda la subjetividad, es un desafío del que resta aún mucho por concretar. Afortunadamente, sin embargo, la posibilidad de la edición digital colabora con este propósito, desplazando la presentación de un texto fijado e impreso al dinamismo mayor de abandonar una única dimensión para apreciar las imágenes, los colores y las relaciones generadas en el código como objeto histórico; relaciones entre los diferentes componentes no

<sup>1</sup> La filología material promueve el cambio de foco de los estudiantes filológicos tradicionales, al considerar que un manuscrito –lejos de ser un vehículo transparente o neutral– posee una identidad tipológica que afecta la forma en que se leen y entienden los textos que presenta (Wenzel 1996: 1-6).

verbales del manuscrito entre ellos y con los textos, pero además, y sobre todo, entre los textos mismos.

Es necesario considerar, asimismo, que las condiciones de preservación de los manuscritos muchas veces restringieron el acceso al objeto en sí mismo, ni qué decir para los medievalistas no europeos, para quienes la distancia de las fuentes con las que trabajamos no es solo temporal, sino además espacial. El acceso digital, en este sentido, está transformando nuestra disciplina, y en la paradoja de enfocar la materialidad del código a través del espacio virtual de la red encontramos maneras de leer, y de editar esos textos y manuscritos, contemplando verdaderamente su especificidad.

¿Pueden permitirnos los recursos digitales entender mejor las relaciones de autoría, texto, copia, iluminación y público en la Edad Media? La apreciación del manuscrito mismo como un espacio colaborativo, en el que textos diferentes se responden unos a otros y en el que elementos diversos confluyen en la constitución de un objeto cultural único, puede considerarse una primera respuesta al problema. La literatura medieval, a través de su transmisión, se revela claramente como no autónoma, y sus elementos constitutivos no son simplemente herramientas que se suman para conformar un texto que luego analizamos solo, o de manera privilegiada, a través de sus componentes literarios; del mismo modo, los recursos digitales no son otra herramienta más para el análisis codicológico o textual, sino por el contrario la manera tal vez más apropiada de leer la variación constitutiva de la manuscritura medieval.

Para ejemplificar este punto, la leyenda de los Reyes Magos constituye un eje interesante de abordar. La historia de estos reyes se testimonia en principio en los Evangelios Canónicos que definen esencialmente su figura como magos:

Después de haber nacido Jesús en Belén de Judea, en el tiempo del rey Herodes, unos magos de oriente se presentaron en Jerusalén, diciendo: “¿Dónde está el que ha nacido, el rey de los judíos? Porque hemos visto su estrella en el oriente y venimos a adorarlo” Al oír esto el rey Herodes, se turbó y con él toda Jerusalén, y convocando a todos los pontífices y a todos los escribas del pueblo, les preguntaba el lugar del nacimiento del Mesías. Ellos le contestaron: “En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta:

Y tú, Belén, tierra de Judá,  
de ningún modo eres la menor  
entre las principales ciudades de Judá,  
porque de ti saldrá un jefe  
que será el pastor de mi pueblo Israel”.

Entonces Herodes, llamando aparte a los magos, se informó cuidadosamente de ellos del tiempo de la aparición de la estrella y, enviándolos a Belén, les dijo: “Id e informaros diligentemente sobre ese niño, y, cuando lo encontréis, avisadme, para que vaya yo también a adorarlo”. Ellos, después de oír al rey, se marcharon, y la estrella, que habían visto en oriente, iba delante de ellos hasta que fue a posarse sobre el lugar donde estaba el niño. Al ver la estrella experimentaron una grandísima alegría. Entraron en la casa y vieron al niño con María, su madre, y postrándose, lo adoraron; abrieron sus tesoros y le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra. Luego, habiendo sido avisados en sueños que no volvieran a Herodes, regresaron a su país por otro camino.

(San Mateo 2: 1-12)

Toda la tradición medieval acerca de estos magos es un ejemplo de la confluencia de diversos sistemas de representación en la conformación y desarrollo de la leyenda hoy conocida por todos.

En el ámbito hispánico medieval, a pesar de las referencias que aparecen en numerosos relatos del periodo, son específicamente dos los textos que desarrollan el tema de la adoración: el *Libro de los tres reyes de Oriente*, un poema del temprano siglo XIII escrito en pareados anisosilábicos, y el *Auto de los Reyes Magos*, primera aportación del teatro medieval español fechada tempranamente en la segunda mitad del siglo XII.

El *Libro de los tres reyes de Oriente* se conserva en el Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial junto a otros dos poemas que, en el contexto manuscrito, le otorgan su verdadero sentido.<sup>2</sup> Lo fundamental en este caso, además de la resignificación del poema a través de la consideración de un contexto sincrónico que también incluye al *Libro de Apolonio* y a la *Vida de Santa María Egipciaca*, es una ilustración que aparece antes del inicio del poema, la única de todo el manuscrito, que se adecua a los parámetros de representación de la figura de los reyes magos en tanto reyes, del todo conforme con el arca relicario construida en Colonia por Nicolás de Verdún entre los años 1180 y 1225 para albergar los restos de Melchor, Gaspar y Baltasar.

El *Auto de los reyes magos* presenta otras realidades y otros desafíos, tanto ecdóticos como de análisis textual, conforme a su particularidad manuscrita. Por un lado, la consideración del contexto codicológico también resulta fundamental para su abordaje, ya que el manuscrito perteneciente a la Biblioteca del Cabildo de Toledo, en la actualidad en la Biblioteca Nacional de Madrid, contiene previamente dos obras de teología exegética: el *Canticum canticorum* con glosas de Gilberto el Universal y las *Lamentationes Jeremiae*. Por otro lado, los signos que acompañan la transcripción pueden interpretarse como didascalia teatral y ayudar a delimitar la forma de los diálogos y escenas que conforman el texto, además de colaborar en la consideración concreta del *Auto* como representación.

Casi al final del texto, tal cual lo conservamos, en los versos 140-141 del *Auto* un rabí le dice al otro: “Non entendes las profecías, / las que nos dixo Ieremías”. Frente a otras profecías más explícitas acerca de la venida de Cristo, en otros libros del Antiguo Testamento, por qué la referencia concreta al libro de Jeremías (23, 5-6; 31, 22; 33, 15-16), se pregunta Weiss (1981: 128-131), señalando que existen coincidencias temáticas entre el retrato de la corte de Herodes en el *Auto* y las acusaciones de Jeremías a los falsos profetas. Más allá de las conexiones específicas que puedan establecerse, la asociación de textos diferentes –genéricamente, temáticamente, dogmáticamente– a través de Jeremías como una figura emblemática da cuenta de relaciones que se vuelven relevantes y capaces de configurar una unidad manuscrita significativa.

Son además esos versos en los cuales los rabinos recuperan la figura de Jeremías en su discusión aquellos con los cuales llamativamente culmina el *Auto*; y digo llamativamente porque falta en el texto la esperada escena de la Adoración final, o cualquier referencia a ella. La intempestiva conclusión del texto ha concentrado casi toda la reflexión crítica, y nuevamente la materialidad del código suma indicios que pueden aclarar parte del contenido, o su ausencia, textual. El texto conservado del *Auto* está copiado en los folios 67v y 68r del código, comenzando a mitad de folio y culminando con un significativo punto final cuando queda todavía gran parte del otro folio en blanco.

Los indicios materiales son concluyentes acerca de la intención del copista de culminar la copia del texto donde efectivamente lo hace, lo que ha sugerido como posibilidades un original también inconcluso del que nuestro copista trasladaría el texto (Deyermund y Hook hablan de una “copia acabada”, pero de un “texto incompleto”, en este sentido, aunque concluyen que el texto en realidad está acabado, aduciendo razones tanto dramáticas como temáticas [1983: 269-278]) e incluso una escena muda final –la de la Adoración– que no requeriría palabras ni indicaciones explícitas.

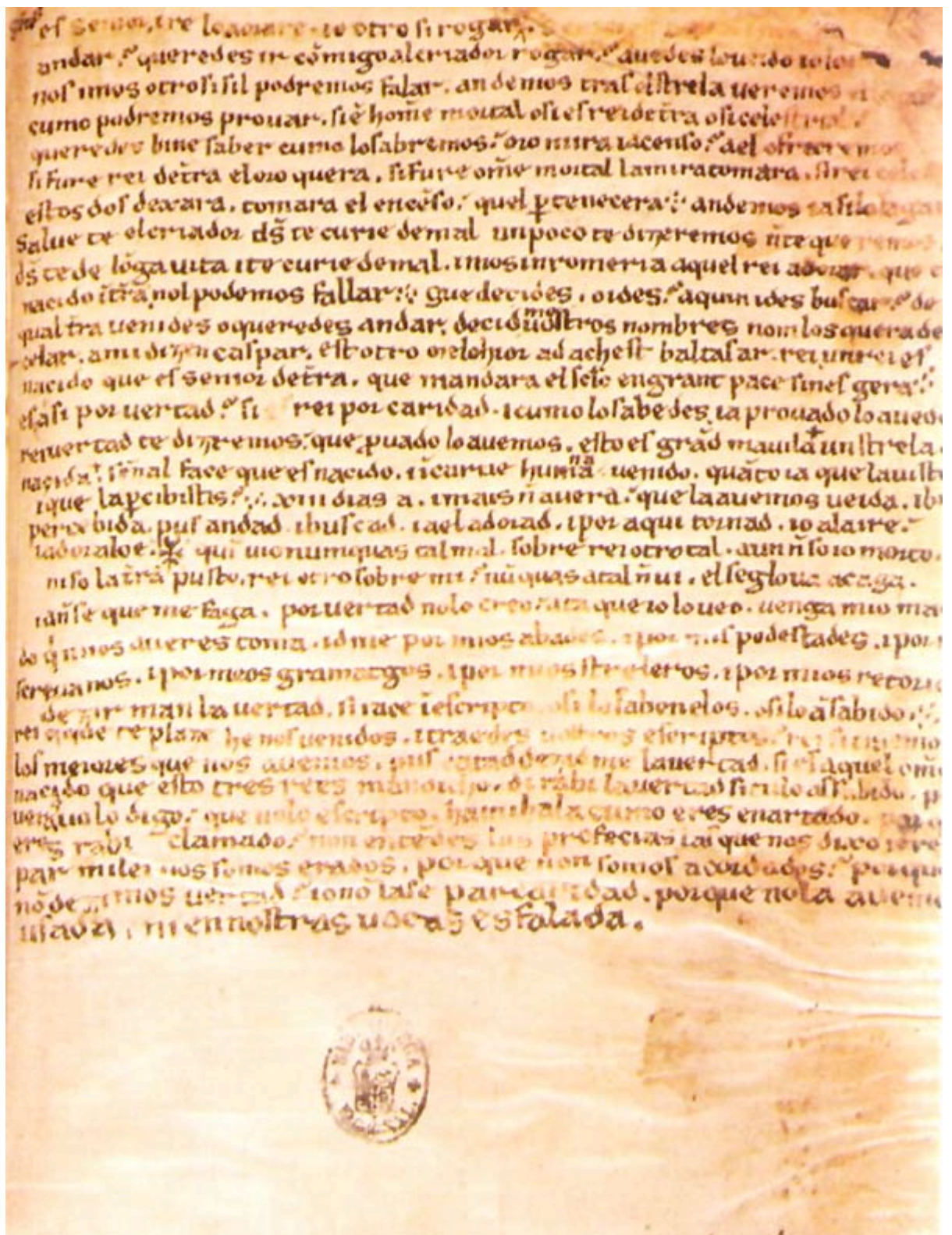
Es preciso agregar que este final considerado abrupto por la mayoría de los estudios acerca del *Auto* es la principal innovación del texto hispánico con respecto a toda la tradición previa, en la cual la disputa de los rabinos no aparece siquiera una vez.

---

<sup>2</sup> Para ahondar en este tema, remito a mi estudio y edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 (Zubillaga 2014).







Sin dudas, el aspecto físico del texto dice mucho acerca de su tradición, su composición y su transmisión, teniendo en cuenta particularmente su condición de representación teatral. Como plantea Cacho Blecua, “carecemos de datos externos sobre su escenificación en su contexto histórico, el Toledo de la segunda mitad del XII” (1995: 446), por lo que los signos presentes en la copia manuscrita son los únicos elementos de que disponemos para indagar acerca de las posibilidades de su representación.

Los parlamentos no indican quiénes son los personajes que una y otra vez intervienen, y los signos empleados se distribuyen de manera asistemática, es verdad; sin embargo, aunque todavía en discusión, algunos críticos han planteado la posibilidad de que esos signos didascálicos, una combinación de puntos y cruces gráficos, introduzcan las preguntas en los respectivos monólogos de los reyes (:· y +), separen un monólogo de otro (:+·), o bien distingan tanto parlamentos como escenas (:··, :··, :··).<sup>3</sup>

El texto, en este sentido, aunque es fijo, posee la apertura de estar destinado a ser representado una y otra vez como espectáculo sagrado, y creemos que sólo una edición digital que contemple la materialidad del código como objeto cultural puede permitir profundizar en el carácter abierto particular del *Auto de los Reyes Magos* como primera pieza dramática hispánica y, de modo más general, en las formas de transmisión y recepción; en síntesis, de lectura, de la textualidad medieval.

## BIBLIOGRAFÍA

Cacho Blecua, Juan Manuel (1995). “La *Representación de los Reyes Magos*: texto literario y espectáculo religioso”. Juan Paredes Núñez (coord.), *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Vol. 1. Granada, 445-461.

Gutiérrez, César (2009). “Estudio y edición del *Auto de los Reyes Magos*: análisis paleográfico, lingüístico y literario”. *Diálogo de la Lengua* I: 26-69.

Hook, David y Alan Deyermond (1983). “El problema de la terminación del *Auto de los Reyes Magos*”. *Anuario de Estudios Medievales* XIII: 269-278.

Nichols, Stephen G. (2008). “‘Born Medieval’: Manuscripts in the Digital Scriptorium”. *Journal of Electronic Publishing* 11,1 (<http://dx.doi.org/10.3998/3336451.0011.104>).

Weiss, Julian (1981). “The *Auto de los Reyes Magos* and the Book of Jeremiah”. *La Coránica* 9: 128-131.

Wenzel, Siegfried (1996). “Introduction”. Stephen G. Nichols and Siegfried Wenzel (eds.), *The Whole Book. Cultural Perspectives on the Medieval Miscellany*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1-6.

Zubillaga, Carina (2014). *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 (‘Libro de Apolonio’, ‘Vida de Santa María Egipciaca’, ‘Libro de los tres reyes de Oriente’)*, Buenos Aires, SECRT.

---

<sup>3</sup> Véanse al respecto, por ejemplo, los recientes análisis esencialmente lingüísticos de Gutiérrez (2009: 26-69).